
ÉTICA DO AMOR ACÓSMICO

VERSUS ÉTICA DA RESPONSABILIDADE:

UMA PERSPECTIVA WEBERIANA

SOBRE O “CRISTO RUSSO”, DE DOSTOIÉVSKI

GIULLE VIEIRA DA MATA

Resumo: *busca-se aqui estabelecer um diálogo entre dois textos clássicos, ‘O grande inquisidor’, de Fiodor Dostoiévski e ‘A política como vocação’, de Max Weber. Apresentaremos uma leitura de ‘O grande inquisidor’ que se pretende mais compreensiva e que procura ir além de uma sociologia da dominação (religiosa). A intenção é penetrar no âmago da visão mesma que Dostoiévski tinha do cristianismo explicitando a força de sua ‘teologia leiga’.*

Palavras-chave: *Dostoiévski, Weber, ética religiosa*

Depois da queda de Constantinopla, Ivan III (1462-1505) tornou-se czar e Moscou foi proclamada a “terceira Roma”. Nascia uma Rússia com a missão especial de reunir todos os fiéis em uma Igreja concebida como “Corpo de Cristo”¹. Fundava-se a idéia de Moscou – e da própria Rússia – como império responsável pela defesa da “verdadeira fé cristã”². Tal idéia conquistou o povo russo, consolidou-se no decorrer dos séculos e implicou, vez por outra, um grande risco: a contaminação do “Corpo de Cristo” pelo poder terreno. Foi particularmente durante o governo de Pedro, o Grande, que tal risco tornou-se mais evidente. Pedro, o czar reformador, desejou ocidentalizar a Rússia. Para realizar seu projeto, impôs a laicização do Estado. Mais do que nunca, o império, em vez de defender, quis determinar a fé

ortodoxa. O resultado foi a ambigüidade crescente entre ideologia modernizante e vida real: a Rússia tornou-se “um grande Oriente-Occidente”³.

A batalha entre Oriente e Ocidente pela Rússia resultou na justaposição de termos irreconciliáveis do ponto de vista ocidental, tais como “realismo místico”, “idealismo concreto”, “socialismo religioso”⁴. Berdiáev fala em hipertrofia do Estado e anarquia, consciência excessiva da personalidade e coletivismo impessoal, nacionalismo e universalismo, busca de Deus e ateísmo militante, escravidão e revolta, eslavófilos e ocidentalistas (BERDIÁEV, 2003, p. 214-5).

A atualização identitária à qual a Rússia é forçada diante da aproximação com o Ocidente foi mediada pela religião ortodoxa e sua ética do amor capaz de neutralizar os efeitos de todos os dualismos. O amor e a integridade espiritual haveriam de proteger a Rússia da ambição de poder mundano da Igreja católica e do racionalismo protestante, porque a verdadeira virtude cristã encarnava-se no caráter sensível e solidário do povo russo que, em vez de preocupar-se em conceituar a verdade da revelação, a experimentava na figura de seus justos e santos e na espera pela volta do Cristo (CAVALIERE, 2003).

Como a identidade russa de seu tempo, Dostoiévski também estava dividido entre dois mundos. O escritor nunca conseguiu olhar para a cultura de seu país sem compará-la com o Ocidente. E, quando a questão era de fé, a comparação se fazia ainda mais necessária: não era possível pensar o cristianismo na Rússia sem considerar a situação do cristianismo na Europa. Para Dostoiévski, uma das causas da decadência da Europa fora a ambição de poder mundano da Igreja de Roma. Para ele, no cristianismo ocidental, uma ética religiosa do amor havia sido substituída por uma ética da razão. A religião do Ocidente, na sua sede de poder secular, havia desfigurado o Cristo, desumanizando-o e impedindo sua articulação com o humano.

É no tempo do concílio Vaticano I, momento em que Roma negava radicalmente o mundo moderno, reafirmando por via dogmática o poder institucional da Igreja, que Dostoiévski está escrevendo *Os irmãos Karamásovi*. Com um olho na Europa e outro na Rússia, ele comparava a situação das duas Igrejas. Na Rússia de Pedro, tudo passava por São Petersburgo, a cidade que Dostoiévski descreveu com tanta melancolia e precisão, cenário da grande maioria de seus romances. É à cidade de Pedro que Dostoiévski reage em seus romances, como

reage a tudo o que ela representa⁵. Como fazia Roma naquele momento, ao escrever *A lenda do inquisidor*, Dostoiévski também rejeitou firmemente o modernismo com seu projeto de secularização e racionalização. E, embora não seja especificamente essa a questão em discussão na lenda, é esse o fio que atravessa o argumento do romance *Os irmãos Karamásovi* do início ao fim. Ali, Dostoiévski contrapõe claramente a fé secular e a fé ortodoxa tradicional com alegorias do Ocidente e do Oriente, da modernidade e da tradição.

Para Dostoiévski, concorriam, dentro da própria Rússia, duas idéias de religião: uma secularizada, ansiosa por assimilar o plano divino de salvação a seus interesses temporais; outra tradicional, fiel à figura dos monges e sua filosofia de liberdade espiritual e amor acósmico. Era a (con) fusão entre religião e império na Rússia que Dostoiévski temia. Já em *O idiota* e n' *Os demônios*, ele faz questão de expor seus argumentos eslavófilos contra a religião-império do Ocidente: uma estratégia de efeito duplo, pois, ao criticar a religião da primeira Roma, Dostoiévski criticava também a religião da terceira.

Para compreender melhor a perspectiva de Dostoiévski, olhemos mais de perto o momento da Igreja ortodoxa russa naquele momento mesmo em que Roma reagia à 'ameaça' modernista. Na Rússia, o princípio bizantino fundamental de independência interna da Igreja ortodoxa sofria ameaça de violação: Pedro ousou corromper a virtude do sistema monástico bizantino, a base forte do pensamento religioso ortodoxo russo (MEYENDORFF, 1983). Diante do autoritarismo do czar, São Petersburgo transformou-se em um tipo de praça de inquisição. Suspeitos de conservadorismo, praticantes da religiosidade tradicional, 'marcados' pelo folclore nativo fosse nos trajes, nos modos ou princípios morais, eram irremediavelmente perseguidos. A autoridade do czar, legitimada pela religião, ameaçava dar a César o que era de Deus na Rússia de Dostoiévski (CAVALIERE, 2003).

Agora podemos compreender a escolha de Dostoiévski pelo cenário da inquisição espanhola (séc. XVI) como palco para sua famosa lenda do inquisidor: trata-se de uma analogia com o momento histórico vivido pela religião russa sob o governo de Pedro, o Grande. A inquisição era expressão de uma Igreja tentando ampliar seus limites institucionais face ao advento do mundo moderno. Tempos de exigência de submissão absoluta como garantia de 'unidade espiritual'. Nos dois extremos da Europa, a crítica do escritor é dirigida aos valores modernos

ocidentais que pareciam sempre ameaçar os limites das ‘coisas verdadeiramente sagradas’. Como diz a detestável figura de Liébediev (*apud* DOSTOIÉVSKI, 2002, p. 423), o funcionário que diverte sua audiência interpretando o livro do Apocalipse: “Há mais riquezas, porém menos força; não resta mais uma idéia agregadora; tudo amoleceu, tudo mofou e vai mofar!” (DOSTOIÉVSKI, 2002, p. 423).

“No seu tipo específico, o Cristianismo russo foi e é, ainda hoje, em grau elevado, Cristianismo antigo”. A frase é de Weber⁶, que analisa o cristianismo antigo a partir do seu repúdio ao Império Romano, bem como de sua tolerância passiva à violência da autoridade terrena como instituição supostamente desejada por Deus (WEBER, 1991, p. 396). Assim como no cristianismo primitivo, para Weber o núcleo de significação do poder da Igreja Ortodoxa russa se encontra no fato de a mesma definir-se como “comunidade religiosa unida no amor” que crê na (e trabalha pela) união espiritual universal dos homens em Cristo⁷. Um tipo de religiosidade que identifica o sentido da existência humana no princípio do “amor acósmico”, assim definido por Weber (1991, p. 417-8):

Perdoar sem condições, dar sem condições, amar sem condições também o inimigo, aceitar sem condições injustiça, sem resistir com violência ao mal – estas exigências ao heroísmo religioso bem poderiam ser produtos de um acosmismo de amor condicionado misticamente.

Amor ao próximo seja quem for ele. Amor incondicional à humanidade em sua contradição, imperfeição e fraqueza. Esses cristãos querem ser imitadores do Deus-Homem em sua capacidade de amar e de sofrer (RANCOUR-LAFERRIERE, 1995). Suportam tudo em nome de uma fé na experiência de fusão entre *self* e *collective* por meio da relação ativa de amor mútuo.

Segundo a mística ortodoxa, só o amor dita obrigações e responsabilidades. Somente o amor é capaz de gerar ordem e harmonia vencendo o caos da natureza degenerada e degeneralizante do mundo. Um amor que se traduz na moralidade ‘primordial’ do Cristo, cujo caráter é compaixão e piedade. A ação orientada pela ética desse amor absoluto rejeita a ação conformada pela intenção dogmática, disciplinadora, da modernidade. Invalida todos os imperativos éticos historicamente construídos. Pela mística ortodoxa, não se vive segundo códigos

de conduta articulados por uma razão deífuga, mas no conhecimento direto e espontâneo de Deus por intermédio do amor. Portanto, a moral é religiosa e o Absoluto, seu alicerce.

A experiência coletiva do amor deve ser aqui entendida como forma de superação do individualismo competitivo moderno e de transcendência sobre as hostilidades e alienações ‘do’ e ‘no’ mundo. Vendo-se como verdadeiro povo de Deus, os ortodoxos não aceitam o argumento da insuficiência humana. Por isso, ao invés de voltarem-se contra o mundo, esses ‘escravos de Cristo’ limitam seu desejo de transcendência à reciprocidade do amor universal. A fraternidade do amor ‘em’, ‘por’ e ‘na’ presença de Cristo⁸.

Uma piedade peculiar, que faz da Igreja Ortodoxa uma referência obrigatória na consciência privada e pública, como Weber (2004) bem percebeu. A ética do amor acósmico conferiu uma característica particular ao pensamento russo. Por meio desse amor, os russos seriam capazes de suportar a fraqueza humana sem cair na tentação do pensamento representativo, o racionalismo e sua ilusão de certeza quanto aos princípios e causas últimas das coisas. A Rússia salvaria o Ocidente.

A fé nesse amor que diviniza o homem, uma piedade que seria tipicamente russa⁹, é essencial e implica “um agir no mundo” qualitativamente diferente, um tipo de “ascese racional intramundana”¹⁰, e assim traduzida por Dostoiévski (*apud* DOERNE, 1969, p. 168).

Num único dia, numa só hora, poder-se-ia tudo concretizar. O fundamental: ame ao próximo como a ti mesmo! – eis aí o mais importante... simplesmente não há necessidade de mais que isso... Se todos apenas quisessem, tudo sobre a terra poderia ser diferente.

Uma utopia messiânica, sem dúvida, que se viabilizaria por um exercício do amor¹¹, que, no entender de Bosco (1998), implica uma superação de si na identificação com Cristo, uma assimilação das características n’Ele admiradas: mais que o homem em Cristo, teríamos Cristo no homem. Trata-se de uma verdadeira ‘teantropia’ que se traduziu, para Dostoiévski, na fé em um “Cristo russo”¹². concretização viva e personificada de tudo quanto há de sagrado (sobrenatural) no ser humano. Como símbolo de máxima humanidade, o Cristo russo representa para o escritor a liberdade radical que permite perdoar o imperdoável e amar sem limites. O que rege seu pensamento é a idéia de com-

padecimento divino como garantia de que os sinais da providência estão por toda parte.

O que corresponde à esperança milenarista popular: o Cristo russo voltará a qualquer momento; a emergência do Absoluto na História será repentina e inevitável; o amor se materializa inesperadamente, gratuitamente, colocando-se acima de qualquer razão. É assim que Dostoiévski, como todo ortodoxo, responde ao desejo ardente por salvação que determina a dogmática cristã: a solução é mística, coerente com a visão escatológica do cristianismo ortodoxo. Ao homem, só resta esperar pela parusia. Este é o fundamento do ser cristão segundo a mística ortodoxa. Uma espera que é qualitativamente diferente no catolicismo, no protestantismo e no cristianismo ortodoxo russo. Calvino resolve a agonia da espera por meio da doutrina da predestinação. O catolicismo, por meio dos sacramentos. Já o cristianismo ortodoxo, assim como o cristianismo antigo, nunca fez da espera pela parusia um problema. Trata-se de um anúncio incondicional, de algo que pode acontecer a qualquer momento e que significa a restauração completa de todas as criaturas no e pelo amor. A relação mística com a humanidade divinizada do Cristo enobrece tudo, enfraquecendo o sentimento de declínio, de decadência na anarquia e na imoralidade (sentimentos que tantos consideraram tipicamente modernos).

Na presença do Cristo, o homem é transfigurado, porque, no pensamento religioso ortodoxo, o reconhecimento de que a natureza humana é falível não significa incapacidade para a virtude. O Cristo russo é para seu povo um ideal, não um senhor. Ele não contrasta radicalmente com a natureza humana, já que reconhece em si muito de humano, ao mesmo tempo em que permite que o homem reconheça em si algo de divino. Este Cristo é a negação da idéia da imperfeição humana absoluta que marca o pensamento cristão ocidental desde Santo Agostinho. É na crença em seu Cristo que o povo russo entende-se capaz de discernir os vestígios da obra divina nas criaturas que vivem em um mundo enganador, vil e degenerado. Nesta modalidade de cristianismo, nada é tão ruim e nem exatamente o que parece, porque tudo pode ser signo do Absoluto. O divino é visto como complemento positivo do mal humano. O mal, por sua vez, é parcial (existe nos indivíduos e é sofrido por eles), já que o bem é universal e está encarnado no Cristo.

Somos confrontados aqui com uma antropologia que se fundamenta no caráter sobrenatural do ser humano traduzido na sua capacidade quase instintiva para amar. A origem e o estatuto do humano são, nesse contexto, sobrenaturais. Uma sobrenaturalidade que pode ser resgatada no amor. Amor que é transfiguração; a oportunidade de divinização da natureza (metanóia); a experiência direta de Deus e sua recusa da imanência instrumentalizada como princípio redentor (PONDÉ, 2003).

Percebe-se que Dostoiévski escreve com base em uma tradição religiosa que permaneceu alheia ao desencantamento do mundo¹³. Contudo, filho de seu tempo, o escritor não tem como ignorar a outra margem, a atração do nada: “somos todos niilistas”, escreve ele¹⁴. A fé de Dostoiévski, paradoxalmente, nunca chegou a aplacar sua dúvida quanto à existência de Deus. Seus heróis recusam o mundo por Ele criado e questionam a justiça divina. Sabem-se corruptos e santos ao mesmo tempo. Buscam o significado absoluto da personalidade individual liberta do sofrimento e da ânsia pelo sentido da vida. Querem saber até onde podem chegar, o que lhes é permitido. Opõem religião da alma à religião de Igreja, o Deus juiz ao Cristo misericordioso.

Estes são temas recorrentes na obra de Dostoiévski e que ganharam acabamento magistral no romance *Os irmãos Karamásovi*. Nele, o leitor pode enfrentar a perturbadora lenda do Inquisidor, um texto que resume todas as dúvidas do homem de fé quanto à liberdade humana, à existência de Deus e à santidade da(s) Igreja(s).

Na lenda do Inquisidor encontram-se o Deus feito homem (Jesus) e o Homem que se fez Deus (o cardeal). Produto intelectual da descrença e pessimismo de Ivan Karamasov e da “impaciência escatológica”¹⁵ de Dostoiévski, a lenda é uma defesa da causa de Cristo contra seu pior adversário, que não é o ateísmo, mas a burocratização da fé. Para Guardini (1951, p. 115), trata-se da

transformazione del vivo rapporto tra l'uomo e Dio in un sistema di garanziedi salvezza, di formule e di pratiche. Qui l'essenza del cristianesimo, la grazia, verrebbe sostituita da una técnica di dominio sulle persone e sulle anime, dietro la quale si nasconderebbe, ancor piu terribile, la volontà demoniaca di sostituirsi a Dio stesso. Tutto quato sarebbe opera ed espressione della Chiesa cattolica: a questa si contrappone la religione della liberta, dello spirito, dell'amore, della vivente, cristiana pienezza del core.

Dostoiévski combate o investimento na eficácia instrumental que caracteriza o mundo moderno e transforma a Igreja em antídoto contra a liberdade radical do ser humano, transformando-o em produto de leis e causas ao mesmo tempo que nega o caráter contingente da graça. O escritor russo faz do inquisidor a própria encarnação dessa obsessão pela eficácia como grande pecado da Igreja no Ocidente. Faz valer os preceitos do monasticismo bizantino ressaltando a dimensão escatológica fundamental da fé cristã como sinal da verdadeira comunidade cristã (MEYENDORFF, 1983). Esclarece que, para cumprir seu dever de esperar pelo Cristo, o cristão não necessita de uma estrutura institucional ampla. Esta deve ser reduzida ao mínimo, porque a salvação do cristão ortodoxo passa menos pela instituição que pela ‘experiência’ do Cristo. A santificação é uma realidade e exclui a necessidade de uma Igreja que compensa sua visão pessimista da natureza humana com poder administrativo e autoridade secular. Salvar-se não implica suportar sozinho seu destino, mas fazer parte do corpo de Cristo, ou seja, da comunhão de todos, vivos e mortos. Seguindo o exemplo de seus santos, o cristão ortodoxo espera pela transfiguração final de toda a criação. Por isso, nunca se afasta de seus monges como fizera o corpo eclesiástico em torno do tzar ou de qualquer outro representante do poder terreno.

Seguindo o pensamento do teólogo leigo Alexei Khomiakov (*apud* ONASCH, 1983, p. 1.178), Dostoiévski concebia a Igreja como “livre comunidade de amor”, uma “estrutura horizontal, dialógica” (muito diferente da Igreja como “estrutura autoritária vertical”), unida no “amor mútuo” revelado na pessoa do Cristo como “ser moral único”. Vem daí o fôlego de Dostoiévski para uma crítica coerente à Igreja que amplia sua estrutura institucional como justificativa para viabilizar o reino de Deus na terra. Uma Igreja que entende a justiça divina em termos jurídicos aplicados ao destino individual não acredita na possibilidade da comunhão dos santos, na possibilidade de restauração do homem, um ser moral e espiritualmente doente, mas que pode ser salvo no amor divino.

Na lenda do Inquisidor, o compromisso com a humanidade pecadora é o motivo principal do monólogo do cardeal e também o instrumento de análise da natureza do poder da Igreja Católica Romana. Surpreendido pela volta do Messias, o sacerdote tenta justificar a demanda dos homens por autoridade, milagre e mistério. Julgando-os inca-

pazes de auto-governo e livre arbítrio, o cardeal argumenta que os pecadores não suportariam a liberdade, a consciência e a verdade. O inquisidor justifica o domínio da Igreja em termos do exercício do poder diante da 'fraqueza humana'. Define sua moralidade pela fidelidade ao seu propósito: garantir a existência dos homens, resgatá-los ao caos da falta de sentido da vida, confortá-los em sua insignificância e impotência diante do mal que governa o mundo com a permissão de seu próprio Deus. A Igreja é apresentada pelo cardeal como a correção da missão divina, uma simplificação da doutrina ao senso comum, uma adaptação do divino ao humano, como argumenta Rozanov (1972, p. 114).

A lenda descreve a Igreja cumprindo sua função de conservação da ordem social. Seu objetivo é sim domesticar, conformar, disciplinar os dominados. A conclusão é de Mata (1996), para quem Dostoiévski adianta-se em um século à antropologia da religião: o escritor apresenta seu inquisidor concentrado num esforço de argumentação para si e para o mundo tanto quanto à "necessidade de religião enquanto forma privilegiada de ordenação do mundo", quanto da necessidade simultânea da autoridade ou da própria submissão. Ao fim e ao cabo, o que o cardeal realizaria no exercício de seu 'trabalho religioso', encorajando a busca de indulgências e a submissão, seria antes a manutenção da Igreja como opção para os homens, aos quais somente caberia decidir diante de quem se inclinar.

Ivan Karamasov descreve no seu poema o embate decisivo entre a liberdade religiosa do Cristo contra a violência do poder eclesiástico, entre a 'corrupção' humana e a 'santidade' da Igreja, entre a conquista individual da salvação e sua institucionalização¹⁶. Ora o "individualismo religioso absoluto", ora o "universalismo absoluto" como decorrência da fé no amor de Deus (SCHLUCHTER, 1999, p. 107), que tenta convencer os homens tanto da necessidade da busca de aperfeiçoamento quanto da necessidade de se esperar pela doação da graça. No primeiro momento, age a crença na porção divina da criatura humana e da força que dela advém; no segundo, a certeza da condição inferior de todo ser humano.

Cristo ama. O cardeal subjuga, oprime, castiga, vigia. Para Dostoiévski, a atitude do cardeal é fruto do seu desejo de elevar-se acima do mundo, dominá-lo e assim livrar-se da culpa por ele. Esse é o grande pecado do inquisidor e do Catolicismo romano segundo o julgamento

do escritor russo em sua lenda. Incapaz de aceitar a condição humana como ser destinado a atravessar o sofrimento, o cardeal atribui-se uma competência absoluta para moldar a história da humanidade. Acredita que detém a descrição última da condição humana e apresenta-se como aquele que busca a certeza da redenção.

O pano de fundo de suas ações é uma idéia de ‘Igreja no mundo’ para administrar o caos da existência por meio da lei. Ao contrário do Cristo russo e de Aliócha, o cardeal é incapaz de amar o mundo. O mesmo vale para Ivan, o autor da lenda. O sonho de Ivan revela o paradoxo das conseqüências: o Cristo que renegou o intelectualismo judaico volta para enfrentar o herdeiro de Paulo¹⁷ e, em seu silêncio, prega a “ética do amor” contra a “ética da lei”.

O Cristo de Dostoiévski não volta para purificar a Igreja ou reconduzi-la às suas origens divinas. Sua aparição efêmera visa, antes de mais nada, apelar a dúvida diante onisciência divina. Mas a aparição dura o tempo suficiente para perturbar a ordem. A personificação do “carisma original” diante daquele que encarna o “carisma de ofício” é a contestação objetiva ao monopólio da gestão do sagrado e, portanto, da legitimidade dos seus detentores. A volta do Cristo ‘relembra’: apaga os efeitos daquele ‘esquecimento’ que permitira que o cardeal assumisse o lugar do Messias. Diante da ressurreição da menina em praça pública, a salvação em Cristo (e não mais na Igreja) volta a ser o fim último. O milagre recobra a consciência do fim absoluto, realimenta a esperança, a escatologia se recompõe em seu caráter inesperado, numinoso.

Na ausência do Cristo, a Igreja tenta assegurar a continuidade dessa ação salvífica. Dostoiévski sabe disso, e por esta razão descreve-nos na figura do cardeal a Igreja-Estado no exercício de sua *Realpolitik*, onde a lei cresce em significação e a redenção passa a depender do cumprimento de uma espécie de direito sacramental mais que do mandamento de amor. Visando a garantia da salvação de todos os indivíduos, o cardeal se esforça por rotinizar ações que deveriam ocorrer espontaneamente segundo a ética do Cristo. Ele representa o estabelecimento de uma solução normativa a ser internalizada pelos indivíduos fracos: diante da inviabilidade da solução ética, o cardeal acena com a possibilidade de obtenção do seu grande objetivo de forma indireta. Sua ação é política em termos weberianos, na medida em que participa ativamente da luta pelo poder como meio de servir à universalização da salvação (WEBER, 1982).

O que o cardeal promove é o encurtamento estratégico da cadeia teleológica entre rebanho e salvação. Convicto de que o fim absoluto – a salvação de todos – não tem como ser atingido por causa da fraqueza da criatura, ele se oferece como mediador estebelecendo “fins intermediários” nos quais o rebanho deve se concentrar para que não se disperse.¹⁸ Incapazes de conquistar sua salvação imitando Cristo, aos homens só restaria submeter-se à autoridade daquele que os guiasse. O cardeal se oferece como caminho, confirmando a idéia de Schneckeburger (*apud* DUMONT, 1995, p. 69) de que “não é a Igreja que faz dos crentes o que eles são, mas os crentes fazem da Igreja o que ela é”. Sem sua intervenção firme, o paraíso só caberia a poucos virtuosos.

Duas concepções orientam essa forma de agir do cardeal: a idéia do abandono de Deus e uma concepção do homem como ser incapaz de agir de acordo com as expectativas de Deus. Ambas as concepções reforçam, na prática, o papel do sacerdote como mediador entre Deus e os homens, e geram nele uma disposição de ferro no cumprimento dessa sua ‘missão’. Para levar todos os homens a Deus, o cardeal está disposto a lançar mão de todos os meios. Ele acredita que, sem dominação, sem sujeição, sem autoridade, a grande maioria se perderia no caminho. O exercício do poder institucional seria, portanto, o mal necessário, capaz de superar a “maldição da indignidade da criatura” (WEBER, 1982, p. 140).

O Cristo do cardeal, ao contrário do Cristo russo de Dostoiévski, é incomparável ao homem. Está tão distante dele que a atitude do inquisidor pode ser justificada pela ‘ausência’ do próprio Cristo. Como o Redentor permanecera tanto tempo distante, a autonomização da figura do cardeal como meio de salvação foi inevitável, argumenta ele. Assim, a grande maioria de fracos inclinara-se diante dele quando a esperança quanto ao retorno de Cristo já havia sido solapada pela ‘certeza’ de que a instituição Igreja era o representante histórico do Reino de Deus na terra. Por meio dela, todos haveriam de ser salvos ‘permanentemente’ por meio dos sacramentos¹⁹.

Ao fim e ao cabo, o funcionário do sagrado instaura um hiato absoluto entre divindade e humanidade que é a negação do Cristo russo, o qual, ao contrário, se une ao homem numa *hypostasis* mística e recupera assim o que há de divino na criatura²⁰. A religião do cardeal, ao contrário da religião de Dostoiévski, justifica a transcendência absoluta do bem no caráter desprezível que confere ao mundo.

Como se vê, a relação antagônica entre carisma puro e sua expressão rotinizada é abordada com maestria por Dostoiévski. A volta de Jesus como consolação do destino implacável é o retorno da boa sorte a este mundo, ao passo que o cardeal só pode oferecer alguma esperança de felicidade, mas apenas no outro mundo. A salvação para o profeta é questão de ordem ética que implica livre-arbítrio, e sua verdade é visceral: implica entrega, imitação espontânea, impensada. Para o cardeal, a salvação requer obediência, submissão; a ‘verdade’ é produzida para os homens no exercício do poder institucionalizado.

Ajoelhada diante do cardeal, a massa é engolida pelo ciclo sem fim de repetições rituais. Seu comportamento se traduz em contenção diante da autoridade e sua ação previsível (que tem por consequência sempre e mais uma vez a reprodução da dominação). Já diante de Jesus, a cena é de imersão na ‘indefinição acósmica do amor’. O que move a multidão extasiada é a paixão e a entrega dócil, a rendição ao carisma do líder. O sentimento é vívido, entusiasmado, a ação é emocionalmente coerciva diante de um valor entendido como inigualável. Seja como for, a lenda nos coloca diante de “duas formas diferentes de estrutura de uma mesma dominação”: de um lado a dominação do carisma pessoal, do outro a do carisma institucional (SCHLUCHTER, 1999, p. 104).

Na ‘religião de salvação’, a demora da parusia é torturante. O Cristo de Dostoiévski sabe disso. Por isso, ele retorna, não mais enviado pelo Pai, mas sim numa atitude independente, de compaixão, em retribuição ao amor dos desamparados e pecadores. Sua volta pretende aliviar a dúvida, fortalecer a esperança, tornar suportável a espera pelo fim. E é por isso que Dostoiévski descreve um Cristo que não se opõe nem em ação nem em palavras (embora se oponha por sua simples ‘presença’) ao sacerdote. Bastou que fosse reconhecido para que a angústia da espera fosse aliviada.

Seu reconhecimento (diferentemente do reconhecimento à autoridade do cardeal) não constitui ‘a razão da legitimidade’ de seu carisma, pois diante dele todos se ‘entregam à revelação’. Um fenômeno que Dostoiévski retrata na cena da ressurreição da menina, e que é a prova da dominação carismática genuína de Jesus. O milagre, ao responder à demanda pessoal e imediata, reordena simbolicamente a vida, porque, como bem observou Bourdieu (1992, p. 285), “o carisma vive neste mundo, embora não seja deste mundo.”

Como Weber, Dostoiévski soube antes que o reconhecimento é o efeito da legitimação do carisma de Jesus, enquanto o reconhecimento da multidão que se dobra ‘como se fosse um só homem’ diante do cardeal é o fundamento da legitimação do representante da Igreja. O carisma do sacerdote é objetivado: a crença na sua legitimidade não se refere à sua pessoa, “mas, sim, às qualidades adquiridas e à eficácia dos atos hierúrgicos” (WEBER, 1991, p. 163). Sua “pretensão carismática” entra em colapso sem a doutrinação que distingue a religiosidade sacerdotal e profecia (WEBER, 1991, p. 377). Essa transformação estrutural da forma de reconhecimento que Dostoiévski descreve no texto *O grande inquisidor* permite reconhecer que o poder carismático genuíno baseia-se no reconhecimento puramente factual. Já o reconhecimento do poder carismático do sacerdote se dá como uma espécie de ‘compensação pecuniária’ pela graça institucional. Os seguidores de Jesus vinculam-se à pessoa; os subordinados ao sacerdote, à doutrina.

O cardeal é a alegoria escolhida por Dostoiévski para representar a Igreja na sua condição de instituto da salvação, aquele “que retira a doação da graça das mãos das pessoas carismáticas de todos os tipos, e ao mesmo tempo poupa os leigos religiosos da pressão de ter de conseguir sua salvação por meio de ‘obras’ próprias” (SCHLUCHTER, 1999, p. 105-6). Os heróis criminosos de Dostoiévski, que desejam para si a fé de Dimas, que sabem que Deus não salva do sofrimento mas sim no sofrimento, que impõem a dignidade e o valor do homem ante o arbítrio divino, não reconhecem o carisma de função. A consolidação deste depende da supressão do outro. À medida que a Igreja consegue impor-se como legítima detentora do poder religioso sobre os leigos, gerindo os bens de salvação, ela fecha o “caminho místico” de acesso ao Cristo. De tal modo que

[...] o carisma de função desenvolvido com o máximo de coerência torna-se, inevitavelmente, inimigo incondicional de todo carisma genuinamente pessoal, como tal ligado à personalidade, promotor do caminho autônomo para Deus e instrutivo, profético, místico e extático, que poderia implodir a dignidade da instituição (WEBER, 1982, p. 784)²¹.

Dostoiévski descreve a reação dura que a ação carismático-pessoal provoca neste caso. Embora reconhecido, Jesus é preso diante de seus

seguidores curvados sob o cetro do sacerdote. A prisão nega ao Messias o direito de agir e de falar. “Não tens o direito de acrescentar mais nada ao que já dissestes” – sentencia o cardeal. Ele sabe que o discurso de inspiração carismática é discurso de ruptura, poder carismático em ação²².

Aqui, podemos ver nitidamente a distinção entre os princípios que orientam as ações do Cristo russo e do cardeal. De um lado, temos uma concepção generosa do homem que Deus criou e “viu que era bom”. De outro, a humanidade doente, o ‘humano demasiado humano’ com sua ânsia de fim. A primeira antropologia explica a serenidade do Cristo; a segunda justifica as ações do cardeal. O Cristo que reaparece na época da inquisição aceita a fragilidade humana e o mal no mundo, mas reconhece o divino na criatura. Por isso, suas ações apenas convidam para ‘ser em Cristo’ no cumprimento do mandamento do amor. Ao crente, cabe abrir-se para esse amor, aceitá-lo e retribuí-lo, já que a capacidade de amar é divina e faz parte de toda criatura. Ser cristão nesse sentido é tão somente aceitar o sofrimento, abrir-se às visitas da energia inata que vem de Deus. Uma energia capaz de divinizar a criatura.

O cardeal, pelo contrário, não aceita a fragilidade humana, certo que está de que o homem foi abandonado por Deus nesse vale de lágrimas. Para o cardeal, a solidão humana é absoluta já que ele não crê na capacidade para a virtude como traço de toda criatura. Assim, só lhe resta, como representante da Igreja, tentar refrear o processo inevitável de decadência da humanidade. A salvação deverá ser conquistada para cada um, individualmente e na Igreja, já que a história humana há de ser feita pela instituição (mais política do que ética) e cuja função é reger a comunidade de crentes segundo as leis da Revelação.

O modo de ação do cardeal baseia-se em um princípio reflexivo, e, nesse sentido, trata-se de uma “realistische profane ‘politische’ Ethik”, nos termos de Schluchter (1998, p. 142). Observe que, mais que constatar, o cardeal ‘reage’ à idéia de que a fragilidade humana poderia ser superada por “esforço” individual. O pressuposto que orienta sua ação é a certeza de que o indivíduo é incapaz de governar a si mesmo. Todos os argumentos do cardeal contra o Messias atestam essa sua convicção. E é com base nesse mesmo pressuposto que ele acusa o Cristo, vendo-o pela lente do racionalismo e do poder terreno, o eterno juiz dos destinos individuais. Um Cristo que, depois da

dogmatização paulina, passa a exigir uma razão retamente conduzida e concebe ilusoriamente a sociedade como soma de indivíduos puros²³. É diante desse “Cristo deformado”, um “Cristo oposto” (DOSTOIÉVSKI, 2002, p. 605), que o cardeal pensa estar.

Todavia, o Cristo que está diante do cardeal é o Cristo russo, “o verdadeiro Cristo”, para Dostoiévski. Diante desse outro Cristo, o cardeal se apresenta como algo mais do que um operador eficaz. Na verdade, o sentido de sua vida se constrói menos numa lógica calculista que nas provações que enfrenta em nome de seu amor pela humanidade fraca.

Porém, antes de passarmos a esse ponto, é preciso definir aqui esse outro ‘amor’. Diante do Messias, expondo seus motivos, o cardeal alega que seus crimes são lícitos já que o objetivo principal é bom. O valor último o redime; seu compromisso – seu ‘amor’ para com os fracos – o salva. Mas trata-se de um amor que não se distingue da maldade, que não concebe para si a “sagrada prostituição da alma” de que falou Baudelaire. Por isso, embora o cardeal apareça na lenda como um criminoso terrível, visto de outro ângulo ele se apresenta como uma espécie de ‘justo’, que, do fundo de sua alma, acredita na necessidade de fazer o que faz por amor aos miseráveis. Daí sua arrogância e ao mesmo tempo seu pesar quando encara o Salvador. Ora, ele regozija-se de sua atuação para logo depois suspender o ato definitivo: queimar o Cristo como herege. Nem parece o homem habituado a avaliar consequência e intenção de suas ações. É como se no instante final a razão cedesse à crença, como demanda o pensamento religioso ortodoxo russo, profundamente místico. A inversão da famosa tese de Weber é evidente: a passagem de princípios abstratos não-religiosos para princípios religiosos implica suspensão da reflexividade²⁴.

Até o momento em que deixa o Cristo partir, significativa para o cardeal é a vida escolhida pelo próprio sujeito moralmente independente e auto-suficiente. Para esse sujeito, aliviar o sofrimento da humanidade é um dever. Percebe-se que, como no caso do típico personagem dostoiévskiano, a alma do cardeal é o campo de batalha entre sentimentos opostos: ele não enxerga a instituição religiosa como fonte moral substantiva; entretanto, nele permanece um compromisso inabalável e obstinado com o alívio do sofrimento humano como ideal cristão²⁵. Depois do crime violento, restaria no espírito ainda “uma nostalgia por uma causa elevada” capaz de mover o homem (DOSTOIÉVSKI, 2002, p. 609).

A diferença entre o cardeal e os justos está na maneira como um e outros respondem a essa ‘sede do espírito’: o fiel russo supera a ‘dor do espírito’ porque aprende, nela, como imitar o Cristo. O cardeal, não. Dostoiévski vê nele “meros e detestáveis sentimentos de vaidade”, que o fazem acreditar ser capaz de assumir o lugar do Cristo. Seu maior pecado é sua fé em si. Contudo, mesmo assim, não há como deixar de reconhecer que a ação do cardeal visa aplacar aquela mesma ‘nostalgia por uma causa elevada’. Não seria a primeira vez que Dostoiévski demonstraria que o indivíduo que aparentemente não merece amor é justamente aquele que tem mais amor para dar.

Uma interpretação de *O grande inquisidor* à luz de *A política como vocação* (WEBER, 1982) não deve ignorar os princípios que orientaram o trabalho e a ética de Dostoiévski e Weber. Para o primeiro, “a verdade sobre o mundo é inseparável da verdade do indivíduo”²⁶. Para o segundo, todo ator social é individualmente motivado. No caso da lenda, o indivíduo ou o ator é sem dúvida o cardeal, essa espécie de deformação do Cristo. Uma alegoria do “racionalista cósmico-ético” de Weber (1982), imagem mediante a qual Dostoiévski descreve como uma ética de fins absolutos sucumbe diante da irracionalidade ética do mundo. A lenda sugere que, na prática, uma ética dos fins últimos pode empregar meios imorais: o cardeal, do qual o próprio Cristo fizera “um pescador de almas”, se incumbe de salvar os homens, mesmo que para isso tenha de se valer “do último ato de violência”²⁷. A inquisição, que constitui uma contradição frente ao sentido original do mandamento de amor e da redenção pela livre crença no Senhor, é apresentada como meio “necessário” para garantir que os homens não se percam.

Estaríamos então diante do “homem responsável” de Weber? Sentira o inquisidor “no coração e na alma” (WEBER, 1982, p. 151) a responsabilidade pelas conseqüências de sua conduta? Penso que sim. Enquanto se sacrifica, guardando um segredo que faria os homens trincarem os dentes, o sacerdote é responsável. É apaixonado na dedicação à sua causa, tem senso de proporção, firme controle de sua alma, mantém distância do seu próprio eu. Ou seja, preenche todos os requisitos que Weber (1982) requer do homem responsável. Ao contrário de uma ética de fins absolutos, o cardeal “leva em conta precisamente as deficiências médias das pessoas” (WEBER, 1982, p. 144). Age em nome da maioria que ele toma como mesquinha e fraca, contrapondo-se ao Cristo católico, a quem só seguiria uma minoria de virtuo-

sos. A Ele, o Redentor, caberia apenas voltar de quando em quando para reacender “a chama das intenções puras”, uma chama que os homens seriam incapazes de manter acesa²⁸. Ao cardeal, cabe, por outro lado, garantir a salvação dos fracos, mesmo que para isso tenha que queimá-los na fogueira. Isso porque eles mesmos imploram: “salvai-nos de nós mesmos!”. O inquisidor de Dostoiévski compreendeu os paradoxos éticos descritos por Weber (1982) e assumiu os riscos de operar com as “potências diabólicas”.

A ação do cardeal é intencional, conscientemente planejada e orientada para um objetivo²⁹. A administração funcional e objetiva da ordem. Mas podemos dizer que a sua ambição – salvar a todos – pretende tornar-se uma espécie de benefício público a partir do momento que a ordem criada pretende superar o fim particular. O cardeal não duvida da eficácia de seus meios. Manter os homens na ignorância, na inércia e dependência vai garantir-lhes sim a salvação, simplesmente porque a ética da liberdade, segundo a qual cabe ao próprio homem buscar individualmente a graça, é tida por ele como inviável.

Como o homem responsável weberiano, o cardeal apresenta suas razões ao seu Deus, justifica-se quanto aos meios dos quais se vale para fundar o Reino de Deus na terra, explícita o “velho problema da teodicéia”³⁰. Não espera perdão, nem está arrependido de seus atos. Sua fala não é uma confissão, mas uma prestação de contas dos resultados dos atos praticados em função daquele que incumbiu-lhe de salvar os homens. Nesse sentido, o cardeal seria mais um homem exemplar nos moldes kantianos: aquele que abraça uma causa mesmo que isso implique prejuízo próprio.

O cardeal, como funcionário da Igreja, reivindica o direito inerente ao político (o uso legítimo da violência) para cumprir o que acredita ser seu destino. Mas não há como ignorar a voz da consciência do homem por detrás da função, e que a técnica dialógica do romance de Dostoiévski permite ouvir. De um lado, temos os meios imorais que o inquisidor utiliza para viabilizar a salvação universal e que expropriam aos leigos a oportunidade de se salvarem fora da instituição. Mas, de outro, o indivíduo que age motivado por um compromisso firme para com a tarefa que ele julga ser a mais nobre de todas. Salvar os fracos: esse seria o fim absoluto ao qual dedicaria sua vida e pelo qual perderia sua alma. O cardeal conheceu antes de Weber a premissa de que ação implica renúncia.

É possível que Weber não concordasse conosco. Para ele, o inquisidor seria o resultado da incoerência da ‘graduação ética’ integrada organicamente à própria doutrina da salvação cristã:

A maldade do mundo, provocada pelo pecado original, permitia com relativa facilidade a integração da violência na ética como meio de disciplina contra o pecado e os hereges que colocavam em perigo a alma (WEBER, 1982, p. 150).

Nessa lente, o inquisidor não é outra coisa senão um disciplinador, para quem os responsáveis pelo seu modo de agir são aqueles mesmos por ele dominados. Um filisteu, diria Weber (1982, p. 149): alguém que torna a fé “parte de sua fraseologia convencional”, que realiza a “proletarização psíquica no interesse da disciplina”, ou seja, “a despersonalização do profeta e a rotinização de seu poder carismático”. Para Weber (1982), não haveria como justificar eticamente o uso do poder e da força como meio de se conquistar a salvação da alma.

Dostoiévski também condenou o cardeal. Seguindo o mesmo raciocínio do sociólogo alemão, para o escritor russo não haveria salvação possível para o funcionário da Igreja.

É insuficiente definir a moralidade pela fidelidade às convicções. É necessário ainda suscitar em si mesmo a pergunta: será que minhas convicções são verdadeiras? A verificação delas é uma só: Cristo. Mas neste caso já não se trata de filosofia, mas de fé, e a fé é uma flor vermelha... Não posso reconhecer como homem de moral aquele que queima os hereges, pois não aceito a vossa tese segundo a qual moralidade é consenso com as convicções internas. Isto é apenas honestidade [...] e não moralidade. Em mim o protótipo moral e o ideal é Cristo. Agora eu pergunto: será que ele queimaria os hereges? Não. Donde se conclui que queimar hereges é um ato amoral... Foi demonstrado que Cristo errou. Esse sentimento ardente diz: é melhor ficar com Cristo, com os erros, do que convosco... A vida viva o abandonou, restaram apenas fórmulas e categorias e disto pareceis alegre. Diz-se que há mais tranquilidade (preguiça)... Dizeis que só o ato praticado por convicção é moral [...]. Francamente não acredito em vós e digo o contrário: amoral é agir segundo suas convicções. E vós, evidentemente, não me refutareis com nada³¹.

Fórmulas e categorias, fidelidade às convicções não substituem a ética de amor mútuo encarnada no Cristo. A espontaneidade do amor de Cristo impede esse tipo de barganha. Nada justifica a atitude do cardeal. Mas como chegar a tal conclusão sem se deixar levar pela onda antieclesiástica que assolou a Europa e que justifica para Dostoiévski a decadência moral do Ocidente? Embora engajado por uma teologia leiga que prescindisse da autoridade imperiosa das igrejas, Dostoiévski sabia da impossibilidade de desaparecimento da instituição, que, afinal, não deveria ser julgada pela ação de um de seus representantes. É Míchkin, o herói ingênuo de Dostoiévski que replica: “A questão não é só e exclusivamente teológica [...]”. Ela diz respeito ao catolicismo romano como aquilo que veio “para substituir o poder moral perdido da religião, para saciar a sede espiritual da humanidade sequiosa e salvá-la não por intermédio de Cristo, mas igualmente da violência!” (DOSTOIÉVSKI, 2002, p. 607). Assim, o grande pecado do inquisidor foi antes de mais nada querer salvar no lugar do Cristo. Com sua atitude racional, que a partir de fórmulas divide tudo em categorias e para tudo estabelece uma finalidade, o cardeal se colocaria além do bem e do mal, ou seja, no lugar do único que salva. Ele se torna, assim, um anticristo.

No fim, conclui-se que, tanto para Weber quanto para Dostoiévski, a ordem é sempre moral. No caso do alemão, dada pela “hierarquia dos valores”; no caso do russo, por meio da única ética possível: a do amor.

Até aqui, parece que a certeza dos primeiros cristãos continuou válida tanto para Dostoiévski quanto para Weber (1982, p. 150): “Tudo aquilo pelo que se luta através da ação política operando com meios violentos e seguindo uma ética da responsabilidade põe em risco a ‘salvação da alma’”.

Entretanto, não é essa a lógica que determina o destino do cardeal na lenda. Diante do cardeal está o Cristo russo, que ouve seus motivos e ao final perdoa sua falta de fé na humanidade. Este amor resgata o funcionário que se ofereceu como administrador dos bens de salvação. Diante da fragilidade humana e a ameaça de barbárie que ela implicaria, Weber propôs a ética da responsabilidade, ou seja, uma solução na esfera do indivíduo, da qual apenas alguns seriam capazes. Daí o caráter aristocrático da solução weberiana. A ética do Cristo russo é de outra ordem: ninguém se salva sozinho. Redenção existe

somente na comunhão de todos os santos, vivos e mortos, russos e não-russos. O crente só se salva coletivamente, na ‘presença’ do Cristo.

Weber admitiu uma ética que vincula o valor ao indivíduo e enfatiza a diferença entre o ser e o dever-ser. A ética que Dostoiévski procura seguir esclarece que valores são prescritos pela concepção de mundo coletiva e traduzem-se numa ética de solidariedade e caridade. A lei divina não precisa ser decifrada pela razão (à qual a Igreja teria acesso privilegiado). Ela ‘revela-se’ no amor e sua exigência de ligação entre existência humana e vontade divina. Não se trata de conduzir a vida segundo uma razão operatória, mas de valorizar os sentimentos humanos.

Se é essa de fato a ética que Dostoiévski reivindica para si e para seus personagens, fica mais fácil compreender porque ele ‘permite’ que seu inquisidor liberte o Messias. Teria Dostoiévski salvado o Cristo ou o cardeal? A seguir, a lógica dos princípios religiosos que governam o escritor, não ousaria dizer que Dostoiévski tenha pretendido salvar o Cristo.

Mas, então, ele teria salvo o cardeal! Também penso que não. Quem salva o cardeal é o próprio Cristo, que, afinal, sendo quem é, não poderia agir de outro modo. O cardeal se deixa afetar pelo Cristo, “renovação de ‘toda’ a humanidade e sua ressurreição” (DOSTOIÉVSKI, 2002, p. 609), e ‘confessa’ isso quando permite que o prisioneiro se vá. Diante do Cristo, o inquisidor também é atravessado pelo *pathos* divino, como deve ser. A salvação do cardeal também se dá na presença do Cristo.

Se não foi assim, qual seria a outra explicação possível para o fato de o cardeal ter hesitado no último momento? A seguir sua ‘ética da responsabilidade’, ele deveria seguir em frente e condenar o Cristo. Mas não o faz. É com base nessa cena, nesse ato de compaixão – possivelmente o último do cardeal – que podemos reconsiderar a ‘piedade do inquisidor’.

Vemos que, se o escritor russo condena irrecorrivelmente o inquisidor em notas de rascunho, não pode fazê-lo no romance. Na lenda, o cardeal é redimido pela presença do Cristo, ‘encarnação do amor’ em si. É a presença do Cristo que conduz a mão de Dostoiévski e o constringe a registrar na lenda o momento em que o Messias ‘perdoa’ o sacerdote com um beijo. O amor do Cristo faz do inquisidor sujeito da graça

em sua contingência radical. A “ética do amor acósmico”, incondicional e absoluta em seus fins, demanda esse ato de compaixão. Se não há como perdoar o cardeal pelas conseqüências de suas intenções, ele será perdoado por sua entrega incondicional aos fracos.

Se Dostoiévski quis representar na figura do inquisidor as conseqüências funestas do ceticismo aplicado à condição humana, do dogma da “dignidade nula”, da rejeição do mundo como desculpa para despotismo, o amor do Cristo russo, em sua certeza de que o homem é capaz da virtude, transforma o cardeal. Não há como o inquisidor permanecer indiferente ao exemplo do Cristo. Ele se compadece e permite que o Messias se vá, embora tenha certeza de que poderia – e deveria! – queimá-lo como herege. E o que à primeira vista parece um paradoxo insuperável revela-se atitude coerente com o pensamento religioso russo, que busca reunir pólos e concentra seu olhar na ‘unidade real’ do múltiplo. O inquisidor se rende à personificação do amor.

O Cristo, por sua vez, beija o cardeal e se vai sem dizer palavra. A única liberdade é a de amar, sem levar em conta diante de quem você se inclina. A ética do amor absoluto torna os demais valores obsoletos. Diante dela, todos os princípios que orientam as ações do cardeal se esvanecem. E se de um lado tudo é permitido porque Deus está morto, de outro vemos que tudo é permitido porque Deus é amor e tudo perdoa. Na impossibilidade de levar às últimas conseqüências essa ética religiosa, o cardeal não teria como fugir do beco sem saída no qual seu próprio racionalismo o colocara.

Se o pecado do inquisidor foi justificar os meios pelos fins, a religião do amor “que redimirá todo o mundo”, acolhe também o cardeal – apesar de tudo. Parafreseando um trecho de *O idiota*, diríamos que o inquisidor “poderia chegar à monstruosidade, mas o amor o salva”. Aqui não há como distinguir amor de maldade, da mesma maneira que amor não se distingue de compaixão. Pela ótica do amor do Cristo, os impulsos do cardeal se revelam nobres. O comportamento que antes parecia ser dominado por um espírito racionalista e sua razão calma pode ser interpretado como dedicação exclusiva ao outro.

O argumento é circular e comporta o mal que atormentou os dois gênios, Weber e Dostoiévski, toda uma vida. O problema é moral. Como dar conta do laxismo e sua indiferença amoral em relação a todas as coisas? Conhecemos a ética weberiana, individual, com seu rígido

código moral e seu sistema de virtudes. No caso da ética religiosa de Dostoiévski, o padrão de moralidade é o Cristo. Liberdade, somente para aceitar o bem.

É pela ética do amor acósmico que Dostoiévski se contrapõe ao caráter aristocrático da ética da responsabilidade weberiana. Parafraçando Bakhtin (1981, p. 153), diríamos que a libertação do Cristo e o beijo no Inquisidor demonstram como nesse mundo russo, onde tudo divisa fronteira com seu contrário, os dois tipos de carisma se encontram, refletem-se um no outro. E, no fim, em nome da fé e da manutenção da dominação carismática do Cristo, mas também em nome da possibilidade de conversão de Ivan Karamasov, do cardeal e do próprio Ocidente, Dostoiévski reinicia a espera pela “verdadeira Igreja”: a religião do amor e da liberdade. Entrementes, observa Weber (1991, p. 418), “o mundo permanece como é, até que venha o Senhor”.

Notas

- ¹ Sobre a importância da noção de igreja como Corpo de Cristo e comunhão dos santos como idéia-força que desaprova e assim dificulta a ampliação dos limites institucionais da igreja ortodoxa, ver Meyendorff (1983, p. 221).
- ² Sobre o processo de ‘construção’ da idéia de Moscou como terceira Roma, cf. Taveira (2005) e Berdiáev (2003).
- ³ A aproximação entre esses dois mundos seria, segundo Berdiáev, responsável pela ambigüidade e pela complexidade da identidade russa. Para Berdiáev (2003, p. 214), “o povo russo não é puramente europeu, nem puramente asiático. A Rússia é uma parte inteira do mundo, um grande Oriente-Occidente. Ela une dois mundos. E na alma russa lutam sempre dois princípios, o oriental e o ocidental”.
- ⁴ Sobre o pensamento religioso cristão ortodoxo, particularmente nesse aspecto, e sua influência na arte, filosofia e cultura russas, ver Bosco (1998, p. 581-93).
- ⁵ Uma útil referência a respeito é ainda o capítulo do livro de Berman (1987) dedicado a São Petesburgo.
- ⁶ “Das russische Christentum war und ist noch heute in seinen spezifischen Typen in hohem Maße antikes Christentum”. Intervenção oral de Max Weber no Primeiro Congresso Alemão de Sociologia, realizado em 1910 em Frankfurt (SIMMEL, 1911, p. 199).
- ⁷ No cristianismo russo, a unidade político-social seria a consequência da união espiritual, diferentemente do catolicismo romano, em que se procurou primeiro

garantir a unidade política sob as ordens de uma monarquia universal seguida da união religiosa sob a autoridade do papa e seu poder temporal. Sobre o tema, ver Merejkowsky (1946).

⁸ Uma peculiaridade do pensamento religioso russo, e que no entendimento de Dostoiévski faz de seu povo *Gotträgervolk*, com a missão de salvar a humanidade da “sombra da morte de Deus” conquistando um lugar para o Império de Cristo na História.

⁹ “Um ateu não pode ser russo, um ateu deixa imediatamente de ser russo... Não sendo ortodoxo, não pode ser russo.” As palavras são de Chatóv (*apud* DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 249).

¹⁰ Sobre o tema, ver Waizbort (2000a, p. 291).

¹¹ O *stariets* Zósima ensina à dama sem fé como a “experiência do amor que age” pode persuadir-nos quanto à existência de Deus: “Esforce-se por amar seu próximo com ardor e sem cessar. À medida que progredir no amor, convencer-se-á a senhora da existência de Deus e da imortalidade de sua alma” (DOSTOIÉVSKI, 1971, p. 48).

¹² Perguntado se acreditava em Deus, Chátov, personagem de *Os Demônios* é categórico: “Creio na Rússia, creio na sua religião ortodoxa... creio no corpo de Cristo... creio que o novo advento acontecerá na Rússia... Creio...” Stavróguin insiste: “E em Deus? Em Deus?” Chátov responde: “Eu... hei de crer em Deus” (DOSTOIEVSKI, 2004, p. 253).

¹³ Para Weber (1981, p. 713), a Igreja Ortodoxa russa é peculiar exatamente por preservar o “caráter não-racionalizado da religiosidade”. Nela, a libertação só pode ser mística, a ética só pode ser do amor.

¹⁴ Anotação em seu diário citada por Doerne (1969, p. 193).

¹⁵ A expressão é do teólogo russo Evdokimov.

¹⁶ Para Passage (1954, p. 169), Ivan “is a Russian, divided in his loyalties between the irreconcilable poles of 19th century Russian thought, Westernism and Slavophilism. In so far as he is a ‘Westernizer’, Ivan puts his trust in the corrosive intellect and Reason, which (in Dostoevski’s opinion) have already led Europe, and will, if unchecked, lead Russia, to Socialism, atheism and Anarchy”.

¹⁷ Por intermédio de Paulo é que o intelectualismo invade o cristianismo antigo. Sobre o tema, ver Schluchter (1999, p. 67).

¹⁸ Aqui, estamos em dívida com Waizbort (2000b, p. 134-8), que analisa a relação entre a autonomização dos meios frente aos fins e o “princípio da economia de forças” na teoria simmeliana. Para Simmel, a mediação seria condição do agir humano.

¹⁹ A esse processo de substituição do vindouro Reino de Deus por uma instituição eclesial, Benz (1995, p. 272) dá o nome de “desescatologização”: o processo de “enfraquecimento da esperança próxima” que ocorre com a demora da parúsia.

- ²⁰ Sobre a *hypostasis* – união sem confusão das duas naturezas, humana e divina, no Cristo – como idéia essencial da ortodoxia bizantina, ver Meyendorff (1983, p. 151-9).
- ²¹ É nossa a tradução deste trecho original de *Economia e sociedade*: “[...] das hier in höchster Konsequenz entwickelte Amtsscharisma wird unvermeidlich der bedingungsloseste Feind alles genuin persönlichen, an der Person als solcher haftenden, den auf sich selbst gestellten Weg zu Gott fördernden und lehrenden, prophetischen, mystischen, ekstatischen Charisma, welches die Dignität des ‘Betriebes’ sprengen würde”. A nosso ver, as traduções brasileiras desta passagem (WEBER, 1991, p. 369; SCHLUCHTER, 1999, p. 103-4) não fizeram jus à sutileza do raciocínio de Weber.
- ²² “Qualquer coisa que o líder diga, qualquer coisa que peça, está certa, mesmo que seja contraditória. Está certa ‘porque’ o líder disse” (LINDHOLM, 1990, p. 40).
- ²³ Se, para o Cristo do protocristianismo, o amor, como aquilo que une todos os mandamentos, é aquilo que supera a distância entre imanência e transcendência, em Paulo, assim como fora para Moisés, esta ponte é a lei. Para uma análise da noção de amor (fraternal, ao próximo, ao amigo e a Deus) no protocristianismo, ver Stegemann (2004, p. 49-53, 238-43).
- ²⁴ Como mostra Schluchter (1998, p. 121), para Weber o homem ocidental moderno é obrigado a escolher seu próprio destino segundo uma ética que não é mais substantiva, mas sim uma espécie de estrutura necessária à seleção contínua na construção de sentido. Ou seja, quando o homem não é mais capaz de levar a cabo o ‘sacrifício do intelecto’ é que ele se vê obrigado à reflexividade para ‘administrar’ sua vida na imanência.
- ²⁵ Sobre esse ideal como fonte do *self*, aquilo que move o homem à benevolência, ver Taylor (1989).
- ²⁶ A frase é de Bakhtin (1981, p. 67), que afirma que nos romances do escritor russo “não há consciências individuais”. Isso atentaria contra a etimologia da palavra (consciência implica partilha, coletividade, interação).
- ²⁷ “No mundo da realidade, em geral, encontramos a experiência sempre renovada de que o partidário de uma ética de fins últimos subitamente se transforma num profeta quiliasta” (WEBER, 1982, p. 146).
- ²⁸ Segundo uma ética dos objetivos finais em Weber (1982, p. 145), Jesus seria “responsável por fazer que a chama das intenções puras não seja sufocada [...]. Reanimá-la sempre é o propósito de seus atos bastante irracionais, julgados à luz de seu possível êxito. São atos que só podem ter e só terão valor exemplar”.
- ²⁹ Neste sentido, a Igreja para o cardeal de Dostoiévski não é um fim em si mesma, mas o meio que tem em vista um fim “mais alto”: a salvação de toda a humanidade.

de. O que poderia parecer uma racionalidade segundo fins revela-se uma racionalidade segundo valores, coisas que Weber tanto insistiu para que analisássemos separadamente, e que, no caso da lenda, configura-se como missão impossível.

³⁰ “O velho problema da teodicéia consiste na questão mesma de como pode um poder, considerado como onipotente e bom, ter criado um mundo irracional, de sofrimento imerecido, de injustiças impunes, de estupidez sem esperança” (WEBER, 1982, p. 146).

³¹ Notas de rascunho do autor citadas por Bakhtin (1981, p. 83).

Referências

BAKHTIN, M. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense, 1981.

BENZ, E. *Descrição do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 1995.

BERDIÁEV, N. A idéia russa: problemas básicos do pensamento russo do século XIX e do início do século XX. *Revista de Estudos orientais*, n. 4, p. 213-222, 2003.

BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

BOSCO, N. O pensamento religioso russo: panorama. In: PENZO, G. E.; GIBELLINI, R. (Orgs.). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CAVALIERE, A. A Rússia entre Oriente e Ocidente. *Revista de Estudos Orientais*, n. 4, p. 127-145, 2003.

DOERNE, M. *Tolstoj und Dostojevskij: zwei christliche Utopien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.

DOSTOIÉVSKI, F. M. *Os irmãos Karamázovi*. São Paulo: Abril Cultural, 1971.

DOSTOIÉVSKI, F. M. *O idiota*. São Paulo: Ed. 34, 2002.

DOSTOIÉVSKI, F. M. *Os demônios*. São Paulo: Ed. 34, 2004.

DUMONT, L. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

GUARDINI, R. *Il mondo religioso di Dostojevskij*. Brescia: Morcelliana, 1951.

- LINDHOLM, C. *Carisma*. Êxtase e perda de identidade na veneração ao líder. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1990.
- MATA, S. Diante de quem se inclinar? *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 82, p. 159-179, 1996.
- MEREJKOWSKY, D. *Dostoievsky: profeta de la revolucion rusa*. Buenos Aires: Argonauta, 1946.
- MEYENDORFF, J. *Byzantine theology*. New York: Fordham University Press, 1983.
- ONASCH, K. Dostojevskij in der Tradition der russischen Laientheologen. *Dostoievsky Studies*, n. 4, p. 114-124, 1983.
- PASSAGE, C. *Dostoevski the adapter*. Chapel Hill: University of North Carolina, 1954.
- PONDÉ, L. F. *Crítica e profecia*. A filosofia da religião em Dostoiévski. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- RANCOUR-LAFERRIERE, D. *The Slave Soul of Russia: moral masochism and the cult of suffering*. New York/London: New York University Press, 1995.
- ROZANOV, V. *Dostoevsky and the Legend of the Grand Inquisitor*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1972.
- SCHLUCHTER, W. *Die Entstehung des modernen Rationalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- SCHLUCHTER, W. As origens do racionalismo ocidental. In: SOUZA, J. (Org.). *O malandro e o protestante*. Brasília: Ed. da UnB, 1999.
- SIMMEL, G. et alii. *Verhandlungen des ersten deutschen Soziologentages*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1911.
- STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W. *História social do protocristianismo*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.
- TAVEIRA, C. O legado bizantino na Rússia moderna e contemporânea. In: VI ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS, Londrina, 2005.
- TAYLOR, C. *As fontes do self*. São Paulo: Loyola, 1989.
- WAIZBORT, L. Max Weber e Dostoiévski: literatura russa e sociologia das religi-

ões. In: SOUZA, J. (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Ed. da UnB, 2000a.

WAIZBORT, L. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Ed. 34, 2000b.

WEBER, M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1922.

WEBER, M. A política como vocação. In: WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 1982.

WEBER, M. *Economia e sociedade*. Brasília: Ed. da UnB, 1991. V. I.

WEBER, M. *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

Abstract: we aim in this article to establish a relationship between two classic essays: Dostoevski's 'The grand inquisitor' and weber's 'politics as vocation'. We introduce a more comprehensive interpretation of 'The grand inquisitor' and try to go beyond a simple sociology of the (religious) domination. Our purpose is to explain the essence of Dostoevski's conception of Christianity by showing the power of his 'lay theology'.

Key words: Dostoiewsky, Weber, religious ethic

GIULLE VIEIRA DA MATA

Mestranda em Antropologia Social na Universidade Federal de Minas Gerais.